شبلي شميل والدين

د. أحمد ماضي

تجدر الاشارة، باديء ذي بدء، الى أن شبلي شميل (1853 ـ 1917 م) يمكن اعتباره رائداً لفلسفة وتاريخ وعلم اجتماع الدين في الشرق العربي الحديث. فقد طرق الدِّين من زوايا فلسفية وتاريخية وسوسيولوجية ـ بالرغم من أنه لم يفصل الكلام في ذلك. وأحاول في بحثي هذا تتبع الزوايا التي انطلق منها شميل في معالجته الدِّين على نحو متداخل أي دون فصل للزوايا من بعضها البعض، نظراً لأنها تمثل كلاً واحداً. ومن الممكن أن تبحث معالجة شميل للدِّين من هذه الزاوية أو تلك، اذا كان غرض الدارس تحديد موضوع البحث تحديداً ضيقاً. بيد أن غرضي يكمن في اعطاء القارىء صورة أقرب الى الشمولية تعكس الزوايا المختلفة المتداخلة التي نظر منها شميل الى الدِّين

أصل الأديان: ـ

تجدر الاشارة الى أن د. شميل يعالج هذا الموضوع معالجة الباحث الذي يجرد نفسه كلياً مما هو ديني. فهو ينظر اليه بمنظار المؤرخ الذي لا يقع تحت تأثير أي دين من الأديان. كما أنه يحاول أن يحلله فلسفياً وعلمياً وينظر اليه من زوايا مختلفة، الأمر الذي يسمح لنا القول بأن معالجته اكتسبت طابعاً شمولياً.

من الملاحظ أن شميل لا يعتبر الأديان إلٓهية المصدر؛ إنما هي من صناعة البشر. غير أن صانعي الأديان ليسوا بشراً عاديين؛ انما هم عظماء، ومصلحون اجتماعيون أرادوا الخير للانسان والسعادة للمجتمع. إنهم يستحقون أكبر تقدير وأعظم احترام. يقول د. شميل: «ان الأديان بنيت غاياتها على المعقول ووضعها أناس إن لم نسلّم جميعاً بأنهم أولياء كرام فلا خلاف بأنهم رجال عظام أي من ذوي العقول الكبيرة»[9]. وطالما أن الدّين صناعة بشرية، فكيف نشأ الدِّين؟ وما هو أصله؟ وكيف تطور الى أن أصبح على ما هو عليه.

يجيب د. شميل عن كل هذه الأسئلة متأثراً بنظرية التطور. ومصداقاً لذلك يقول د. علي الدين هلال: «وفي إطار نظرته التطورية فسر شميل نشأة الدين بعجز الانسان تجاه قوى الطبيعة، فعندما واجهت الانسان

أحداث وظواهر لم يتمكن عقله من أن يجد تفسيراً مقنعاً لها لجأ الى فكرة الدِّين »[10]. إن رأي د. علي الدين يبيّن لنا الإطار الذي رسمه د. شميل لتفسيره لنشأة الدِّين، كما أنه يوضح، باختصار شديد، الأوضاع التي أدت الى نشوئه. أما د. شميل فيحاول التفصيل بعض الشيء. فالأديان ولدت من الاعتقادات، والاعتقادات ولدت من الخرافات، والخرافات مصدرها قلة معرفة الانسان بما يحيط به. إذن الأديان تطورت ومرت في عدة صور حتى استقرت على ما هي عليه. إنها تشبه الاحياء العليا في تطورها من الاحياء الدنيا. « وكما نشأت الاحياء الراقية من احياء أدنى وهي من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعتقادات وهذه من الخرافات وهذه من قلة تعرف الانسان لظواهر الأشياء حوله وتوهمه فيها »[11].

إن الجهل هو سبب نشوء الأديان. وتفصيل ذلك: كان الانسان في قديم الزمان يجهل الظواهر التي تحيط به، فلا يجد تفسيراً لها ولا يعرف القوانين التي تسيطر عليها. زد على ذلك أن الانسان وجد نفسه تابعاً لهذه الظواهر؛ فهي تخضعه على هذا النحو او ذاك. لقد جعلت منه عبداً لها دون أن يعي كيفية حدوث ذلك فصار يتقرب اليها بشتى الوسائل. ان عدم معرفة الظواهر هو الذي هيأ التربة الخصبة لنشوء الأديان. وقد أدى الجهل الى خوف الانسان من هذه الظواهر على اعتبار أن هناك قوة تسيطر عليها ولا يعرف ماهية هذه القوة التي اتخذت اشكالاً مختلفة. ويوضح د. شميل تفسيره قائلاً: « ولما كان الانسان في أول أمره شديد الجهل بالأشياء المحيطة به وبخصائصها وكان يرى أن هذه الأشياء ذات تأثير ظاهر فيه خاف على نفسه منها لئلا تكون مظهراً لقوة عاقلة مستقرة فيها لها عليه سلطان مطلق مبعثه هذا الخوف على أن يتذلل لها. ثم تطرق الى أن جعل هذه القوة روحاً ثم الروح إلّهاً ثم تصور إلّهه كنفسه يغضب لما يغضبه ويرضي لما يرضيه فنحر له الهدايا وقرّب القرابين وتقرب اليه بالمناسك والمشاعر وحلّل وحرّم. ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية وانتقل هذا الاعتقاد في نسله بحكم التقليد »[12]. والملاحظ في هذا الصدد ان جرجي زيدان كان يتبنى رأياً مماثلاً، من حيث الجوهر، لرأي د. شميل. فهو يؤكد أن نشأة الأديان ترجع « الى ضعف الانسان واتساع تصوره وخوفه من الظواهر الطبيعية التي لا يعرف أسبابها، ولا سيما الموت »[13].

ويطوّر د. شميل تفسيره لأصل الأديان فيؤكد أن الاحلام هي الأصل. فالانسان البدائي لا يمكن أن يعيش بدون أحلام ترتقي لتصبح أوهاماً، ثم تتحول الى أرواح. فالأحلام التي كان يراها الانسان في نومه هي المادة التي صنع منها الأديان. هذا بالاضافة الى أن عدم قدرة الانسان على تفسير الاحلام جعلها تتطور من شكل الى آخر. يقول د. شميل: « ولا شبهة أن هذا الأمر أو ما هو مثله أصل كل نحلة ودين اذ يستحيل وجود الانسان الهمجي بدون أحلام تنمو فتملأ مخيلته أوهاماً تتعاظم فتصير أرواحاً تكثر فتملأ كل ما يحيط به. فالانسان في أول الأمْر لم ير شيئاً مما في السماوات والأرض إلاّ وظنه مقر أرواح فتهيبها، وللتقرب اليها عبدها. وأخذ يتقلب فيها تقلب الحائر. ولما لم يهتد إليها سبيلاً وقصدها في كلِ الموجودات فعبدها في الشجر والحيوان والحجر والكواكب حتى الانسان. وأقام لها الأصنام المنحوتة التي صار يحج اليها وجعلها محط آماله... »[14].

إن الوهم الذي هو شكل متطور للحلم الذي كان يراه الانسان ويدفعه الى تكوين معتقداته هو أصل للأديان كذلك. والجدير بالذكر أن الوهم لم يثبت على حاله، بل كان يتطور ويرتقي مع تطور وارتقاء الانسان فمستوى الوهم يتناسب طردياً مع الحالة الحضارية التي بلغها الانسان في تقدمه. « فأصل العقائد جميعاً وهم الانسان اذ كان في عهد الخشونة، وكما نشأ هذا الوهم في الانسان سار معه أيضاً ونما فيه كما هو نما من أدنى الى أعلى فكان الانسان كلما ارتقى درجة في الحضارة يرقيه فيه الى ما يوافق حالته منها..»[15].

يتضح مما تقدم ذكره أن شميل يعوّل كثيراً على الجهل كمصدر للدِّين. غير أنه يؤكد على عامل اخر هو صحبة الذات. فالانسان يسعى الى تحقيق ما يفيد نفسه ويجلب له الخير. ولما كان البشر مختلفين في الطرق المؤدية الى ما يعزز محبة الذات، فقد اختلفت، تبعاً لذلك، أوضاعهم. فمنهم من رأى تحقيق محبة الذات في الرئاسة، ومنهم من وجد ذلك في المرؤوسية. والرؤساء دهاة الناس، في حين أن المرؤوسين ساذجو العقول. « فالنِّحَل والديانات وما شاكل، أصلها واحدة وقيامها في الدنيا إنما هو لعاملَيْن: حب الرئاسة في الرؤساء وارتياح المرؤوس الى حب البقاء، وكلاهما لما في الانسان من محبة الذا. فسطا دهاة الناس على ساذجي العقول منهم، فسادَ البعضُ وسيدّ على الآخر، وتم بذلك غرض الفريقين ولكن إلى حين. واعلم ان محبة الذات تجعل الانسان يتمنى لنفسه كل خير يعتقده خيراً ويهرب من كل شر يَعتقده شراً، ولا يسلك لذلك سبيلاً واحداً بل كلّ يرى خيره بحسب هواه فيطلبه من حيث يراه ولو أخطأ السبيل أحياناً فلا يخطىء الغاية التي هي دائماً السعي وراء راحة الذات...»[16].

يتبين مما تقدم ذكره، أن د. شميل متأثر بالفلسفة الفرنسية. ففكرة نشوء الدين من التقاء فريقين من الناس أحدهما يمثل الساذجين والآخر يمثل الدهاة، تعود الى فولتير (1694 ـ 1778 م). كما ان اعتبار الجهل مصدراً للدِّين فكرة أصيلة لدى الفلاسفة الماديين الفرنسيين الذين عاشوا في القرن الثامن عشر. وقد أكد الفكرة نفسها، فيما بعد، الفيلسوف الالماني فيورباخ الذي عاش في القرن التاسع عشر. فقد اعتبر الشعور بتبعية الانسان للعالم المحيط به والكمية المحدودة من المعرفة جذوراً ينشأ عليها الدِّين.

إن شميل عندما يؤكد أن الجهل أصل الدِّين إنما يقرِّر حقيقة لا خلاف كبير عليها. فليس من شك في أن المعتقدات الأولى نشأت عندما كان المستوى الاقتصادي والثقافي للمجتمع.

مذهب داروين والدِّين

يجدر بنا وقد تعرّضنا لأصل الأديان أن نتساءل: ما هو تأثير نظرية داروين (1809 ـ 1882 م) في معالجة شميل ـ وهو أول دارويني بارز في الشرق العربي الحديث ـ لموضوع الدِّين؟.

بادىء ذي بدء ينبغي القول إن شميّل تأثر بصورة ملحوظة بمذهب داروين. وقد برز هذا التأثر واضحاً في معالجة شميل بعض المواضيع والمسائل. وتطور الدِّين هو أحد هذه المواضيع.

انطلق شميل من أن نظرية النشوء والارتقاء يصح تطبيقها على جميع الظواهر بغض النظر عن اختلافها

النوعي. وبناء على ذلك فان نظرية داروين قادرة على تفسير الأديان المختلفة، وذلك لأنها كالأنواع تنشأ من أصل واحد وتتحول بعضها من بعض وتتنازع نظيرها»[17]. فمبدأ الصراع من أجل البقاء لا يسري مفعوله في عالم الحيوانات والنباتات فحسب، بل وفي مجال الديانات أيضاً. والجدير بالذكر أن الكائن الحي غير قادر على الصمود في هذا الصراع إلا اذا كان ملائماً للوسط الخارجي. وما يقال عن الكائن الحي، يمكن أن يقال عن الدِّين أيضاً وبنفس الدرجة. فالدِّين الذي يتصف بأنه أكثر ملائمة للظروف الزمانية هو الذي ينتصر في الصراع الدائر بين الديانات. «وكما أن الفائز من الأنواع في هذا التنازع هو الأنسب للأحوال الخارجية هكذا الفائز من أنواع الديانات أيضاً ما كان أنسب لأحوال الزمان»[18]. ومن الحق أن نقول ان شميل، بتطبيقه مذهب داروين على تطور الأديان، لم يأخذ بعين الحسبان ان الدِّين ظاهرة اجتماعية. وما هو اجتماعي لا يصح أن ينظر اليه بمنظار عضوي، وذلك لأن ما هو اجتماعي يختلف نوعياً عما هو عضوي. وبناء على ذلك فان الاعتماد على مذهب داروين في تفسير تطور الأديان ما هو الا تبسيط في المعالجة وخطأ في المنهج. فشميل لم يميّز بين النشوء الطبيعي والنشوء الاجتماعي. فقد ظن أنه لا يوجد فرق بينهما. «والعاملان الجوهريان في الديانات، كما هي في الأنواع، التغير والانتخاب الطبيعي...»[19]. وجدير بالذكر أن شميل أثار موضوع الايمان بسبب الضجة التي سببها مذهب داروين في أوساط المؤمنين. فقد كتب رسالة* في الأخلاق بحسب مذهب داروين تسلط بعض الضوء على العلاقة التي يقيمها شميل بين الايمان من جهة ونظرية النشوء والارتقاء من جهة أخرى. وقد جاء جزء من الرسالة المذكورة في رسالة «الحقيقة» المنشورة في الجزء الأول من مجموعة د. شبلي شميل. وهذا الجزء يساعدنا بعض الشيء على الإلمام بكيفية فهم شميل للدين في ضوء مذهب داروين. وحريّ بالاشارة في هذا المجال الى أن شميل أراد من رسالته المذكورة أن يرفع التناقض بين مذهب داروين من جهة والدِّين من جهة أخرى. «وقد قصدت فيها وقتئذ التوفيق بين هذا المذهب والدين...»[20]، استناداً الى أن «مجال الايمان أوسع من أن يضيق بمذهب النشوء...»[21]. ومن الطريف الاشارة الى أن أحد الباحثين في الفكر العربي الحديث اعتقد ان تبني شميل لمذهب داروين يفضي الى معاداة الدين. فقد قال «ان مذهبه الدارويني يقوده الى موقف معادٍ للدين»[22]. ان ما ذكرناه وما سيعقب ذكره يثبت بصورة لا جدال فيها ان شميل حاول التوفيق بين مذهب داروين والايمان. ومما يقوّي إثباتنا أن شميل أكد أن القول بخلق خصوصي لا يؤيده العلم، وذلك لأن الأنواع ـ ومنها الانسان ـ تكونت بفعل نواميس طبيعية واحدة. وهذه الحقيقة العلمية لا تؤدي الى زعزعة فكرة وجود الخالق. ويتساءل شميل، أليس في التعليل عن العالم بنواميسه الخاصة زيادة عظمة للقوة التي سنَّت هذه النواميس»[23]. ومن الجلي أن هذا الاستنتاج يمثل اعترافاً من قبل شميل بقضيتين، الأولى: ان للعالم قوانينه الخاصة، والثانية: ان قوة ما سنَّت هذه القوانين. ومن الجائز ودعوى غريبة ان تعارض العلم بفكر تصورناه في

(*) أرسلها إلى مجلة المقتطف في 12 آذار (مارس) سنة 1883 لتنشر فيها، ولكن لم تنشر. وما يستحق الأسف الشديد أن الرسالة في صورتها الكاملة غير معلومة ولا ندري إن كانت موجودة كمخطوطة.

حال جهلنا. « فقد تعودنا أن نتصور الله يصنع الانسان كما يصنع الناحت التمثال بحيث ان كل شيء يفقد اذا ناقض العلم هذا الفكر الحقير »[24].

يتضح مما سبق أن شميل أراد ان يقول ان الله لا يخلق الانسان بصورة مباشرة، انما يسن للطبيعة قوانينها التي يترتب عليها ظهور الانسان بفعل مفعولها. وعندما يحصل تناقض بين التصورين الديني والعلمي، فعلى الأول أن يتخلى عن منطلقاته ويفتح الباب أمام التصور العلمي. « فعلى الدّين أن لا يقف معترضاً في سبيل العلم وأن لا يشتبك معه في خصام مضر للإثنين ولا يستطيع الدين أن يثبت فيه »[25]. والخلاصة ان التناقض لا يمكن ان يقوم بين العلم والايمان إذا أعتمد على العلم في المقام الأول وأُحسن فهم الدين. وموجز القول أن شميل حاول التوفيق بين نظرية النشوء والارتقاء من جهة والايمان من جهة أخرى انطلاقاً من موقع علمي، وليس أبلغ من العبارة التي أوردها شميل على لسان أحد العلماء والفلاسفة للتدليل على المحاولة التوفيقية التي قام بها، يقول شميل: « سئل أحد كبار العلماء والفلاسفة المؤمنين ما قولك في مذهب داروين وكيف نصنع معه بخلق الأنواع فقال: « اذا كان الذي يصنع ساعة يعد عظيماً فلا شك أن الذي يصنع ساعة تصنع ساعة يكون أعظم أيضاً »[26].

والسؤال الذي يلح على الذهن هو: هل كان شميل مؤمناً وصادقاً في محاولته التوفيقية بين مذهب داروين من جهة والدّين من جهة أخرى؟ اعتقادي أن شميل قصد من محاولته نشر نظرية النشوء والارتقاء في أوساط المثقفين العرب الذين وقفوا مناهضين لها انطلاقاً من أنها تتناقض مع الدين وتسهم في تقويض دعائمه. فقد لاقت نظرية داروين معارضة شديدة من قبل كثيرين من المفكرين العرب وعلى رأسهم جمال الدين الافغاني، الأمر الذي حتم على شميل أن يؤدي هذا الدور التوفيقي من أجل أن تلاقي نظرية النشوء والارتقاء القبول والرضا. وأغلب الظن ان شميل تأثر بالدور الذي أداه توماس هكسلي (1825 ـ 1895 م) أكبر نصير لداروين عندما كان على قيد الحياة. فقد حاول هذا العالم أن يؤكد أن نظرية النشوء والارتقاء، لا تمس جوهر التعاليم الدينية بهدف ان يخلص الداروينية من أعدائها ـ رجال الكنيسة والمفكرين الدينيين. ومحاولة شميل لا تختلف جذرياً عن محاولة هكسلي. والمحصل ان شميل كان، على ما اعتقد، مدركاً أن نظرية النشوء والارتقاء تنفي الدين، غير أنه قصد من محاولته التوفيقية أن يمهد الجو لذيوع مذهب داروين كمرحلة انتقالية تؤدي فيما بعد إلى طرح نظرية النشوء والارتقاء كما هي وبغض النظر عن النتائج التي يمكن ان تقود اليها.

تشابه الأديان

حاول شميل بعد أن بيّن لنا أصل الأديان، ان يكشف النقاب عما هو مشترك بين الأديان. فرأى أن الأديان ـ أياً كانت ـ مصدرها الوحي. وهي تقوم على الايمان والتسليم. وبناء على ذلك فإنه عبث أن يحاول الناس اقامة الدولة العقلية والبراهين الفلسفية لتأييد هذا الدين أو ذاك. « الديانات تتشابه من حيث الوحي أو ما هو بمعناه. فإنك لا ترى ديانة أضمحلت أو انحطت أو لا تزال قائمة ألا ومسندها الوهي وقاعدتها الإيمان. وباطلاً يتعب البشر في اقامة الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية لتأييد ذلك والأولى لهم أن لا يخرجوا من وراء حصن الايمان

والتسليم »[27]. وبما أن الأديان تقوم على الايمان والتسليم، فـإنها لا تقـوى على مقـاومـة « صـدمـات القيـاس والبرهان » على حد تعبيره. ومرد ذلك الى أن ما تقول به الأديان لا يتفق مع « العلوم الطبيعية من جهة ولتناقض قضاياهم في الأعمال التي ينسبونها للقوة الصادر عنها ذلك والصفات التي يصفونها بها من جهـة أخـرى[28]. وفي هذا السياق يورد شميل أمثلة تدلل على وجهة نظره. فهو يؤكد: « قالوا أن الانسان حر فهو مسؤول بأعماله بعد أن قالوا أنه صنعه الله على مشيئته. ولا يخفى ما في ذلك من التناقض لأنه إن صح الواحد انتفى الآخر »[29]. انه لواضح أن شميل لا يقر امكانية الجمع بين الجبر والاختيار. فالانسان إما أن يكون مسيَّراً، وإما أن يكون مخيّراً. وان صح ان الانسان مخير، فهو ليس مسيراً ـ ولا شك لدى شميل في أن الانسان مخير، حر، مسؤول عن تصرفاته. ويؤكد شميل تناقضاً آخر بقوله: « ثم قالوا أن كل ما يناله الإنسان مقسوم له ومقدور عليه بعد أن قالوا أن هذه القوة كلها عدل بل رحمة. فأين الرحمة بل أين العدل في قسمة تنيل زيداً كل نعمة في الدّارين وتجلب على عمرو كل نقمة فيها، وأي فضل لزيد إن أصاب وأي ذنب على عمرو إن أخطأ، وكلاهما لم يصورا نفسهما على اردائها وإنما صورتها قوة أخرى أقوى منهما كما شاءت ولم يعترضها في عملها ما يوجب عليها ظلم الواحد ورحمة الآخر »[30].

يتبين مما تقدم أن التناقض الثاني الذي يورده شميل وثيق الصلة بالتناقض الأول، بحيث يمكن القول أنه امتداد له، وذلك لأن الانسان ـ كما يرى شميل ـ إما أن يكون مخيَّراً وإما أن يكون مسيَّراً. فاذا كان مخيَّراً فإنه مسؤول عن مصيره وعن حالته المادية. فما يحصل عليه هو نتيجة مجهوده وكفاحه في الحياة. أما إذا كان مسيَّراً فإنه غير مسؤول عن التمايز الاجتماعي القائم بين البشر، وبالتالي فليس من العدل في شيء أن لا يتساوى الناس.

ونفهم من كلام شميل أن أصحاب الأديان والمعتقدين بها يرون أن أديانهم صادقة، صحيحة. ويترتب على ذلك أنهم يعتقدون جازمين أن الأديان الأخرى غير صادقة، وغير صحيحة. وتبعاً لمستوى الأمة الحضاري، فإن كل واحدة من الأمم تأمر اتباعها بنفي صدق الأديان الأخرى والعمل على الحاق الأذى بالمعتقدين بها أكان ذلك بالتصريح أو بالتلميح. فالديانات « تتشابه من حيث أن كل واحدة منها تدّعي الصحة لنفسها وتنفيها عن غيرها، وتعلِّم اضطهاد ما سواها إمَّا صريحاً وإمَّا ضمناً بحسب حال الأمة الداينة بها من التمدن والتوحش... »[31].

إن التشابه الذي يشير إليه شميل يحتم عليه، كما يبدو لنا، أن يثير مسألة على جانب كبير من الأهمية. فشميل يعتقد جازماً أن الحقيقة واحدة، وبالتالي لا يجوز أن تتجزأ بحيث يضم كل دين جزءاً منها. وطالما أن الحقيقة واحدة، فلا مناص ـ حسب المنطق الديني ـ من أن تجسدها إحدى الديانات. بيد أن كل ديانة تزعم أنها صحيحة وتنفي الصحة عن غيرها، الأمر الذي يبعث على الحيرة والتساؤل. « فإن كانت الديانات صحيحة فالحقيقة لا تتجزأ، ولا بد أن تكون في واحدة منها فقط، فأيٌّ هي وما هي:

« كـــلٌ يعظـــم دينـــه   يا ليت شعري مـا الصحيـح »[32]

إن الأديان لا تتشابه من حيث ارتباطها بالوحي وادعائها الصحة لنفسها فحسب، بل وتتشابه من حيث أنها تؤكد البعث وخلود الروح أيضاً. « وتتشابه أيضاً من حيث أنها تعلم البعث وخلود النفس.

« حيـــاة ثم مـــوت ثم بعـــث   حديث خرافة يـا أم عمـرو »[33]

يتضح مما تقدم ومما سيعقب ذكره، أن شميل لا يكتفي بالكشف عن التشابه بين الأديان، بل يعتبر البعث خرافة ووسواساً يصيب أصحاب العقول المسكينة. يقول شميل:

« زعمـوا أنني سـأبعـث حيـاً   بعد طول المقام في الأرماس
وأجـوز الجنـان ارتـع فيهـا   بين حـور وولـدة أكيـاس

أي شيء أصاب عقلك يا مسكين حتى رميت بالوسواس »[34] ويتساءل شميل عن كيفية إعادة ترتيب أجزاء الكل بعد أن انتشرت في العالم وأصبحت مكونات الكثير من الموجودات العضوية وغير العضوية. ويقول شميل: « فمن أين تجمع أجزاء كل فرد وقد تبعثرت وانتشرت هباءً منثوراً ودخلت في تكوين كثيرين آخرين وفي كل جزء من أجزاء هذا العالم حتى أن ذرّة الكربون التي قامت بتكوين جزء من رئة أبينا آدم قامت أيضاً بتكوين ملايين ملايين من الرئات وغيرها من الأعضاء والأجزاء في الحيوان والنبات والجماد »[35].

ويستطرد شميل قائلاً أن بعث النفس مسألة لا تقوم على أساس علمي. فالعلوم الطبيعية على وجه العموم ونظرية النشوء والارتقاء على وجه الخصوص تنفي بعث النفس. كما ان بعث النفس مسألة لا اجماع عليها. « وان قيل ان البعث للأنفس لا للاجساد، والأنفس منفصلة مستقلة بعضها عن بعض قلنا ان هذه القضية عدا أنه غير متفق عليها خالية من كل اسناد علمي ومنفية بالعلوم الطبيعية عموماً وبمذهب داروين خصوصاً »[36].

إن منطق شميل يقوم على أن النفس ليست مستقلة أو منفصلة عن الجسد. انها في نهاية التحليل، شكل من أشكال المادة. وما ينطبق على المادة، ينطبق على النفس أيضاً. والمادة لا تنشأ من عدم، ولا تستحيل إلى شيء. إنها لا تخلق ولا تبعث من جديد. فالحياة والموت عبارة عن « تبدل في المادة وتغير في الصورة وليس إلاّ »[37].

وجدير بالذكر في معرض الكلام على تشابه الأديان أن نشير، أخيراً، إلى أن شميل يؤكد على تماثل الاديان من حيث وجود الفروض والثواب والعقاب والأعداد، بالرغم من انها تختلف في تفصيل ذلك. « وتتشابه في الفروض والثواب والعقاب، وقد جعل بعضهم جنتهم لذات جسمانية وغيرهم روحانية. وفي الأعداد من حيث استعمال الاثنين والثلاثة والسبعة والعشرة وغير ذلك كثير ».[38].

الدين والعمران

اعار شميل أهمية كبرى للعلاقة القائمة بين الدين من جهة والعمران من جهة أخرى. ويبدو أن الذي دفعه الى ايلاء هذا الموضوع اهتماماً كبيراً هو أن عدداً معيناً من الباحثين في هذه العلاقة ينسب تقدم العمران الى

الدِّين أو يعكس ذلك فينسب اليه التقهقر الذي يصيب العمران. وبكلام آخر: يرى شميل أن الباحثين يجعلون الدّين عاملاً على التقدم أو سبباً للتخلف. وشميل يختلف مع هؤلاء الباحثين كل الاختلاف قائلا: « وهم فيما أرى مخطئون باعتبار جوهر الدين وإلاّ كانت النتيجة واحدة في كل الأديان وفي الدين الواحد في كل العصور »[39]. ويضيف شميل قائلاً: « وبالحقيقة أن علاقة الدِّين بالعمران من حيث تأثيره في ارتقائه وتقهقره ليست إلاّ عارضة وإلاّ لما ارتقى وتقهقر وهو تحت سلطان دين واحد »[40].

إن الأديان ليست ذات علاقة مباشرة رأسية بالعمران عندما يرتقي أو يتخلف، بالرغم من أن شميل يؤكد أن جوهر الأديان واحد، إذ لا تختلف من حيث الغاية التي تصبو اليها وهي اصلاح حال الانسان في العمران. واذا كانت غاية الأديان « اصلاح حال الانسان في العمران »، فكيف يمكن تفسير قول شميل المناقض لهذا القول وهو أن « حقيقة الأديان لا دخل لها في العمران »[41]؟

لا يمكن تفسير هذا التناقض الاّ بأن شميل يفهم العلاقة بين الدِّين والعمران من حيث ارتقائه أو تخلفه على أنها غير قائمة على أساس الضرورة او السببية. أضف إلى ذلك أن هذا التفسير يميل في الآن نفسه الى اعتبار الدين عامل إصلاح لأحوال الناس. وباختصار فإن شميل يعتبر الدين أداة تعمل على تقدم العمران، بالرغم من أنه يقول: « فالدين في نظري لا علاقة له رأساً بالعمران من حيث تأثيره في ارتقائه ووقوفه وتقهقره هو تأثيره واحد فيه، لأن كل الأديان أصولها واحدة في كل الأمم وتصبو إلى غاية واحدة اجتماعية وهي اصلاح أمور الانسان في معايشه... »[42].

إن دور الدّين في التاريخ وتأثيره في العمران يتحددان في ضوء عدة اعتبارات، لعل أهمها الاعتبار الذاتي. وتفسير ذلك أن دور الدين وتأثيره يتبعان كيفية فهم الإنسان له. والتاريخ يشهد على أن البشر فهموا الدين الواحد ومارسوا تعاليمه على أنحاء مختلفة. وتبعاً للفهم والممارسة يتحدد دور الدين في التاريخ البشري وتأثيره في العمران الانساني. فالدّين نفسه لا علاقة مباشرة له بالتقدمية أو الرجعية. فالناس على وجه العموم، ورجال الدين على وجه الخصوص، هم الذين يجعلون هذا الدين أو ذاك تقدمياً أو رجعياً. فالدور الذي يضطلع به الناس هو الذي يحدد ويقرر حركة التاريخ ومسار المجتمع. ومن هنا نلحظ أن الدين لعب أكثر من دور تبعاً لتباين الفهم والممارسة. ان الدين نفسه لا يوصف بالتقدمية أو الرجعية الا في ضوء تأثيره في عقول الناس وممارساتهم. ومصداقاً لهذا الرأي يقول الشيخ مصطفى الغلاييني: « فالخلاصة أن الدين المسيحي لم يكن سبب رقي أوروبا وتمدنها. وان الدين الاسلامي ليس العلة لتأخر المسلمين وتقهقرهم »[43].

مما سبق إتضح أن شميل يميل الى اعتبار الدين أداة تقدم للعمران. ويزداد هذا الميل وضوحاً عندما يؤكد أن الاسلام والمسيحية « يلتقيان في نقطة واحدة وهي اصلاح الانسان في دنياه »[44]. كما أنهما يدعوان البشر الى الاصلاح والعمران بطريقة واحدة سلمية. « واذا طرأ عليهما ما خالف ذلك في بعض العصور وفي بعض المواقف فلدواع اجتماعية ليست من جوهر الدين... »[45]، نظراً لأن « الدين نفسه ليس العقبة الحقيقية في سبيل

العمران »[46]. والجدير بالذكر أن شميل لا يميز بين الأديان السماوية والوضعية من حيث صلتها بالعمران، وذلك لأن الاسلام والمسيحية والبوذية ذات أصول واحدة في هذا المجال. يقول شميل: « ... فاعلم يا صاحبي قبلت أم لم تقبل أن أصول الأديان المختصة بالعمران واحدة في الأديان الاجتماعية. قلت الأديان الاجتماعية لأنه يوجد دِيْن يسمى كذلك ليس فيه شيء مما هو مصطلح عليه في سائر الأديان وأساسه الأدب والانسانية وبعبارة أخرى الفضيلة وهو دين بوذا ...[47].

إن الأديان تمثل مجموعة من الشرائع التي « ليس فيها من الأصول الاجتماعية ما يخالف مصلحة الاجتماع »[48]. والتاريخ يشهد أن الايديولوجية الدينية استخدمت مراراً وتكراراً كراية للتمرد الاجتماعي والثورة على الظالمين. فليس في الدِّين ما يمنع أن يلعب دوراً مهماً في النضال من أجل التقدم الاجتماعي والتحرر الوطني والحياة الأفضل.

مما تقدم يتبين لنا، أن شميل يتخذ من الدين موقفاً إيجابياً. فهو يرى أن الدِّين لا يقف في سبيل تقدم المجتمع، ولا يعيق ارتقاء العمران. إنه، من حيث الجوهر، أداة للتقدم الاجتماعي ووسيلة للارتقاء الحضاري. وهذا الموقف الذي يقفه شميل لا ينحسب على دين معين، بل يسري على كل الأديان، سماوية كانت أو وضعية « اجتماعية ».

ومثل هذا الموقف ليس غريباً على أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر. فقد تبناه عدد من مفكرينا وأبرزهم سلاَمَةّ موسى (1887 ـ 1958 م) وأمين الريحاني (1876 ـ 1940 م). والجدير بالذكر أن هذا الموقف شكّل اتجاهاً واضح المعالم في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وشميل هو أحد رواد هذا الاتجاه.

ولكي تكتمل الصورة ينبغي أن نشير كذلك الى أن شميل لم يتخذ هذا الموقف من الدِّين حتى النهاية. فقد تبنى موقفاً آخر يتباين كلياً مع الموقف الذي عرضناه. فهو يعتقد جازماً أن الانسان قادر على تحقيق التقدم وتحسين الأحوال بدون ديانات. فالانسان عاجز عن اصلاح المجتمع ما دام الدِّين موجوداً فيه. يقول شميل:

« لا يصلح الانسان مجتمعاً ما دام فيه الدين والوطن »[49].

وذلك لأن صلاح الحال مرتبط باعتبار الانسان السلام دينه والعالم كله وطنه.

« موطنه العالم أجمع ودينه السلام لا الفتن »[50].

ان شميل لا يساوره شك في أن الانسان يمكن أن يتقدم ويتحسن حاله بدون ديانات. ولا ينبغي أيضاً أن يساور أي انسان ريب في امكانية ذلك. « فكون الانسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات فمما لا يجب أن يكون شك فيه »[51]. وأكثر من ذلك يؤكد شميل أن تحسن أوضاع الأمة مرهون بأن يكون الدِّين ضعيفاً في نفوس أبنائها. زد على ذلك أن الدِّين لا يقوى إلاّ اذا أصاب الأمة انحطاط. فتقدم أي أمة يتناسب عكسياً مع قوة الدين في نفوس أبنائها. « لا يصلح حال الأمة إلاّ كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ولا يقوي شأن الديانة إلاّ كلما انحط شأن الأمة »[52]. ولعل الذي دفع شميل إلى التأكيد على أن العلاقة عكسية بين تقدم الأمم ونفوذ الديانات هو اقتناعه الشديد في أن الدين يفضي إلى التعصُّب وغير ذلك من الصفات السلبية التي يتحلّى بها

الناس والمؤدية بمجموعها إلى عداوات بين البشر تسبب أحياناً إراقة الدماء » ولا يسع أحد إنكار ما للديانات من الوقع العظيم في تقدّم الأمم وتأخرهم وتعصبهم وتباغضهم وتباعدهم وتنافرهم وتحاملهم بعضهم على بعض، وإذا نظرنا الى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطور لو جمعت لكانت بحوراً، وما سببها إلاّ العداوات التي أثارتها الديانات »[53]. ومن الجدير بالملاحظة أن شميل لا يكتفي بالإشارة إلى دور الدين السلبي في تاريخ الأمم على وجه العموم، بل وفي حياة شعوبنا على وجه الخصوص أيضاً. ففي بلدن الشرق الأدنى خاصة، لا تزال الأديان « سبب القلاقل الكثيرة ».

أعود لأكرّر القول إن كيفية فهم الدِّين وممارسة تعاليمه هي التي تحدد دور الدِّين في المجتمع. ويخيل اليَّ أن شميل خلط بين الدين ورجال الدين. فما قام به رجال الدِّين وأتباعه في المجتمع لا يجوز أن يوصف به الدين نفسه. صحيح أن الدِّين يؤدي دور الهادي، وهو يمثل النظرية التي تفسر. غير أن المفسرين على تباين تفسيراتهم هم الذين يحددون، في نهاية التحليل، الأدوار التي يمكن أن يضطلع به الدِّين. وأعتقد أن التفسيرات تقوم على عدة عوامل، من أهمها العامل الاقتصادي، فالتفسير ليس عملية عقلية، تجريدية خالصة، كما أنه ليس عملية ميتافيزيقية بحتة. فهو، في المقام الأول، عملية مرتبطة بمصالح المفسرين ومن يخدمون من هم في قمة الهرم أو أسفله.

صفوة القول: خلط شميل بين الأدوار السلبية التي أدّاها الدِّين في تاريخ المجتمع البشري بواسطة أشخاص عملوا على تشويه صورة الدين واستغلاله في ما لا يحقق التقدم للمجتمع، وبين الدِّين نفسه. وأعتقد أن شميل يميل أكثر الى إتهام رجال الدِّين لا الدين نفسه. وسيتضح هذا الميل في كلامه على رجال الدِّين والعمران.

رجال الدِّين والعمران

من حصيلة ما تقدم تحقق لنا ان شميل لم يتخذ موقفاً واحداً من الدين، تبناه حتى النهاية. وبالرغم من ذلك، فقد كان شميل أكثر ميلاً الى اعتبار الدين أداة تساعد على تحسين أحوال الانسان في الدنيا. أمّا موقفه من رجال الدين فقد اتصف بالعداء، وذلك لأنهم لم يدركوا جوهر الدين او استغلوه لتحقيق مآرب ذاتية، الأمر الذي ترتب عليه تخلف المجتمع البشري. يقول شميل: « وإذا كان قد وقف (العمران) ورجع القهقري مراراً كثيرة بسبب الأديان فما ذلك بسبب تعاليم الدين نفسه بل من الذين ادعوا الزعامة عليه فقصروا في ادراكه او تاجروا به »[54]. وفي موضع آخر يؤكد ان « رجال الدين هم العقبة في سبيل الارتقاء لا الدِّين نفسه »[55]. ومن الجدير بالذكر أن الموقف السلبي الذي يتخذه شميل من رجال الدين ليس فريداً من نوعه في تاريخ الفكر العربي وليس مقصوراً على اولئك الذين نحوا في تفكيرهم منحى غير ديني فقط، انما هو موقف يتبناه العديد من المفكرين العرب الذين بحثوا في الدين، بغض النظر عن اتجاهاتهم الفلسفية المتباينة. وللتدليل على ذلك اكتفي بضرب مثلين: الأول هو الشيخ مصطفى الغلاييني (1886 ـ 1944 م). يقول: « وقد زاد الطين بلّة، أن من

أقاموا أنفسهم حرَّاساً على حصون الدين المنيعة: منهم الغاط في نومه، لا يدري ما تفعل الأيام بدينه وأمته، ومنهم من لم يتعلم من الدين إلاَّ ظواهر لا تسمن ولا تغني من جوع. فاذا سئل عن أمر من العلم الحاضر، يتعارض في ظاهر الأمر مع الدين، أرغى وأزبد، وكفّر السائل، أو بدّعه، أو فسقه. والسائل المسكين انما يريد ـ في الأغلب ـ أن يهتدي إلى وجه الصواب، ويعرف الحق من الباطل. ولكن أنَّى للمسؤول أن يدرك حقيقة المسألة، فيجيبه بما يشفي غلته؟ وما هو بأعلم ـ فيما يسأل ـ من السائل! وما هكذا يكون شأن العلماء وبخاصة علماء الدين، الموكول اليهم دفع الشبه عنه، وحراسته وحياطته بالأدلة والبراهين»[56]. والمثل الثاني الذي أضربه هو الدكتور أحمد الخشاب أحد كبار الباحثين في علم الاجتماع الديني في الوطن العربي. يقول «... فقد وقفت المنظمات والهيئات الدينية في بعض الأحيان في طريق التقدم بسبب جهالة لا مسوغ لها، أو بسبب بواعث نفعية تخالف في طبيعتها التمسك بالقيم الروحية، بل لقد حدث أن اشتركت طوائف دينية في تدعيم حركات الجمود ومؤزارة القوى الرجعية، فضلاً عن إسهامها في تعذيب واضطهاد أصحاب الآراء التقدمية والتحررية والمذاهب الفكرية والنظرات العلمية»[57]. وفي موضع آخر يؤكد د. الخشاب أن التاريخ «حافل بأمثلة لجرائم ارتكبها ضد الشعب ضعاف النفوس بإصدار فتاوى وتفسيرات باسم الدين، تحرم الشعب حقوقه وتقف في طريق تقدمه»[58]. ولا حاجة للقول ان الأمثلة التي تدلل على أن رجال الدين وقفوا ضد تقدم المجتمع لا تعد ولا تحصى. لقد ساروا في سُبُل تخالف وتناقض جوهر الدين الذي لا يتنافى مع التقدم، الأمر الذي ترتب عليه أن يكون الدين في واد وزعماؤه في واد آخر. ولا سبيل الى التقائهما. إن رجال الدين هم المسؤولون عما آلت اليه الظروف، بالرغم من أن تعاليم الدين تدعوهم الى ما يخالف سلوكهم «رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان، وكم قاموا يبيعون دينهم بدافق وفرطوا بمال الأيتام...»[59]. وعندما يقع الدين تحت نفوذ رجاله، يصبح أداة في أيدي هؤلاء، لتحقيق مآربهم الخاصة، الأمر الذي يترتب عليه ازدياد الأضرار الجسيمة التي تلحق بالمجتمع. «إن الديانات لالقاء مقاليدها في أيدي الرؤساء تصبح آلة لتنفيذ أغراضهم فتكثر الشرور والفتن في العالم»[60]. وما تجدر ملاحظته أن شميل لا يكتفي بتوجيه الانتقادات لرجال الدين، بل يطوّر انتقاداته لتشمل التعاون والاشتراك بين رجال الدين والحكام في استغلال الدين فيما يحقق أغراضهم التي تضر الناس والمجتمع والدين. إن زعماء الدين «هم وحدهم المسؤولون عما جنوا على العمران وعلى أممهم وعلى الدين نفسه بالاشتراك مع الحكام...»[61]. إن الحملة التي يشنها شميل على رجال الدين والحكم لها ما يبررها. فكثيراً ما تعاون الفريقان على استغلال الدين لتحقيق مآربهم الخاصة التي تتعارض جذرياً مع مصالح شعوبهم الحقيقية. ولا يزال التاريخ يشهد حتى الآن على تحالف الفريقين في بعض الدول فيما لا يسهم في تحقيق التقدم والحياة الأفضل لمواطنيهم. وهذا الكلام لا يعني أن التعاون لم يتخلله صراع بين رجال الدين والحكام. بيد أن الفريقين نجحا في مناسبات كثيرة على التحالف فيما لا يحقق المصلحة العامة. والواقع، أن المصلحين الدينيين والاجتماعيين جاؤوا بالشرائع لكي تكون سلاحاً في يد الانسان يساعده على بلوغ الخير والقضاء على الظلم، «فحوّله الحكام

ورؤساء الأديان لصد هذا الخير عنه ووقفوا به سداً حتى أنهم صرفوه عن أقرب الأشياء إليه وهو اكتسابه علماً من اختباره... »[62] وأكثر من ذلك إن المزيد من هيمنة الحكام وزعماء الدين يؤدي إلى استفحال الجهل. فالتناسب عكسي بين جبروت الحكام وزعماء الدين من جهة وانتشار العلم من جهة أخرى. « فحيثما كانت سطوة الحكام ورؤساء الأديان عظيمة كان الجهل كثيراً والعلم قليلاً... »[63].

وحري بالاشارة في هذا المجال إلى أن شميل يعتبر رجال الدين وحدهم المسؤولون عن جميع الاجراءات السلبية التي تم اتخاذها والأحداث الشريرة التي وقعت في تاريخ المجتمع البشري. وبناء على ذلك، فإن شميل يبرر أفظع عقوبة يمكن أن توقع ضد زعماء الأديان، ويؤكد أنها أقل مما ارتكبوه من فظائع ضد الانسان. يقول شميل: « لو قامت الانسانية في كل الدنيا ونسرت لحم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسؤولون عن كل الفظائع التي ارتكبت ولا تزال ترتكب باسم الدين، نسرته نسراً لما وفت حق الانتقام منهم لما جنوه حتى اليوم على الانسان »[64].

نخلص مما تقدم إلى أن شميل اتخذ من الدين موقفاً ايجابياً، في حين أنه شن حملة شعواء على رجال الدين. ومن الحق أن نقول في هذا المجال أن شميل بالغ كثيراً في حملته. فقد حمّل رجال الدين مسؤولية كل ما هو سلبي حدث أو لا يزال يحدث في المجتمعات البشرية. والواقع، أن رجال الدين يمثلون إحدى فئات المجتمع وقد يقوي نفوذهم أحياناً ويضعف أحياناً أخرى. أضف إلى ذلك أنهم يؤدون أدواراً متباينة في العصور والمجتمعات المختلفة. ويرجع ذلك إلى أنهم يقفون إلى جانب هذه الطبقة أو تلك، الأمر الذي يحدِّد الدور الذي يؤدونه. إن الحكم على تقدمية أو رجعية رجال الدين ينبغي أن يعتمد قبل إصداره على دراسة دقيقة لأدوارهم في حركة التاريخ ومسار المجتمع بصورة محددة. فقد يوصفون بالتقدمية في هذا المجتمع، في حين أنهم قد يوصفون بالرجعية في ذاك المجتمع. وقد يؤدوا دوراً تقدمياً في محلة ما، في حين إنهم قد يؤدوا دوراً رجعياً في مرحلة أخرى، والتاريخ حافل بالأمثلة التي تدلل على أن دور رجال الدين لم يكن متجانساً. والخطأ الذي ارتكبه شميل هو أنه لم يميز بين أدوار رجال الدين في المجتمعات والعصور المختلفة. فكما أن الوقائع التي تثبت صحة ما ذهب اليه شميل كثيرة، فإن الوقائع التي تدلل على أن رجال الدين لعبوا في بعض الاحايين دوراً تقدمياً ليست نادرة. ومصداقاً لهذا الرأي يقول سووخوف أحد كبار المختصين في تاريخ ونظرية الأديان ما يلي: « ... تشارك في الحركات التي تناضل في سبيل السلام، الديمقراطية، والاشتراكية جماهير المؤمنين وجزء ملحوظ من رجال الدين وبعض المنظمات الدينية »[65].

فصل الدين عن الدولة

مما سبق يتضح أن شميل اتخذ موقفاً من الدين يميل إلى أن يكون ايجابياً، بينما شن حملة شعواء على رجال الدين، وانسجاماً مع حملته على رجال الدين فقد نادى شميل بفصل الدين عن الدولة، بحيث يكون الدين مسألة

شخصية لا دخل للدولة فيها أبداً. والجدير بالذكر أن شميل كان على علم، عندما عالج هذا الموضوع، إنه بحث وعر المسالك يؤدي البحث فيه إلى إثارة عواصف العواطف وقلق الأفكار المطمئنة. وبالرغم من ذلك فقد طرق شميل هذا الموضوع بجرأة وبصراحة، الأمر الذي دفع حتى بعض مؤيديه إلى لومه والتعبير عن عدم ارتياحهم.

إن إيمان شميل ـ أحياناً ـ بأن الدين علة العدوات والاختلافات بين الناس وأن رجال الدين مسؤولون عما أصاب المجتمع البشري من أضرار جسيمة جعلاه رائداً من رواد الدعاية للعلمنة في المجتمع العربي. ومن الواضح أن كون الجامعة الدينية تعلو فوق كل جامعة في الشرق العربي، وأنها سبب الاختلافات بين الناس، وأنها تقحم في كل شيء، كل ذلك حتم على شميل أن يوجِّه لها الانتقادات ويطرح ما هو بديل عنها. وينبغي الإشارة هنا إلى أن شميل كان شديد الاقتناع في أن المجتمع العربي لن يتطور طالما أن المواطنين موزعون بين الاسلام والمسيحية. «وهل يصح مجتمع مؤلف من هذين المختلفين (المسلم والمسيحي) في الاعتقاد المتنابذين المتخاذلين وهما يجب أن يكونا فيه أخوين متعاونين متفقين»[66]. من هذا المنطلق شدّد شميل على ضرورة فصل الدين عن الدولة، وذلك لأن الناس ينتمون إلى أديان وطوائف متباينة، وينبغي التفتيش عما يوحِّد مصالحهم لا عمّا يسهم في تفرقهم. «والحكومات لا يجوز أن يكون لها دين طالما هي تحكم أقواماً من معتقدات مختلفة يطلب منها أن تجمعهم في مصالح اجتماعية واحدة مشتركة وإلاّ كانت هي العاملة على الدمار، وهي لسوء حظ المجتمع حتى الآن كذلك في أكثر المسكونة...»[67]. والحق أن شميل كان على يقين من أن وظيفة الحكومة ـ أيّ حكومة ـ أن توحد لا أن تفرّق، وأن تحقق الوحدة الاجتماعية بين المواطنين، لا أن تنسف هذه الوحدة. ولن تُؤدّي هذه الوظيفة إلاّ بفصل الدين عن الدولة. والسؤال الآن هو: ماذا يعني فصل الدين عن الدولة؟.

فصل الدين عن الدولة يعني أول ما يعني أن يكون التعليم في مدارس الدولة متحرراً من الدين، أي أن يكون مدنياً، وذلك لأن الغاية الأولى من المدارس الحكومية «تعليم العلم لا تعليم الدين[68]. والأمر الذي يلفت النظر هو أن شميل لم يكن عدواً لتعليم الدين. فليعلَّم الدين ولكن في مدارسه الخاصة فقط. وكما أن الدولة ينبغي ألاّ تتبنى ديناً ما، فإنه لا يجوز للدولة كذلك أن تتدخَّل في شؤون المدارس الدينية بغض النظر عن كون التدخل لما فيه خير هذه المدارس أو عكسه. إن من حق أفراد وجماعات المجتمع أن يؤسسوا المدارس الدينية كما يحلوا لهم، ولكن دون الاعتماد على دعم الدولة المادي. أمّا مدارس الدولة التي تؤسس وتُبنى من أموال الشعب فلا يجوز لها أن تدرِّس الدين، «ولو كانت الأمة كلها من دين واحد فكيف وهذا محال»[69]. إن ما هو عام ينبغي أن يكون متحرراً من الدين وبعيداً عنه، امّا ما هو خاص فلا مانع أن يرتبط بما هو ديني. والواقع أن الأديان تؤدي الى التفرقة والتناحر بين أفراد المجتمع، ولا يمكن تحقيق ارتقاء المجتمع إلاّ بالتعاون الذي لا سبيل إليه إلاّ بفصل الدين عن المسائل الدنيوية وجعله مسألة تخص الآخرة. واذا لم نسلك هذا الطريق، فلا ريب في أننا خاسرون للدين والدنيا معاً. وبناء على ذلك، فإن الدين ينبغي أن يكون للآخرة لا للدنيا. ويترتب على ذلك أن أتباع هذا الدين أو ذاك لا يحق لهم أن ينشروا تعاليمه كما يحلو لهم، لأن ذلك يلحق الضرر بالمجتمع. والجدير بالذكر

أن عقلاء المجتمع « تركوا للدين الغاية الأخروية يتعلق بها من شاء على شرط أن لا يتذرع بها لمعاكسة سواه في دنياه، كل يبث تعاليمه كما يتراءى له وإلاَّ اشتد التنازع بينهما على نفقة المجتمع المسكين »[70].

يتضح مما سبق، أن العلمانية التي نادى بها شميل لم تكن مناهضة للدين، إنما هي تضع الدين في إطار خاص لا يجوز أن يتخطاه. لأنها تحترم الدين وتترك له الحرية في حدود ينبغي أن يتقيَّد بها. ومن الأدلة على هذا الموقف من الدين ما قاله في مذكراته، فقد صرح أنه ليس « مبشراً ضد الايمان »[71] والخلاصة، أن العلمانية التي رفع شميل لواءها، « تعني حياد الدولة تجاه الدين، كل دين، فالعلمانية ليست عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمدها الدولة، وتبشر بها وتعلمها وتثقف بها بوجه المعتقدات الدينية، بل هي موقف سلبي »[72].

الدين وحرية التفكير

أولى شميل حرية التفكير أهمية قصوى، وذلك لأنها تمثل ركناً أساسياً ترتكز عليه سعادة الانسان. ومن هذا المنطلق ينتقد شميل الأديان لأنها تقيِّد حرية التفكير. ويعتبر مثل هذا التقييد دليلاً كافياً على أن الأديان سبب تعاسة الانسان. « ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الانسان في دنياه »[73]. والواقع، أن الانسان المقيَّد على صعيد التفكير يعيش حياة لا علاقة لها بالواقع الحي الملموس. فهو شديد الخوف من كل شيء، متردد، لا يبحث ولا ينقب في الأمور. وباختصار شديد، يعيش مثل هذا الانسان في عالم الأوهام. زد على ذلك، أنه يربط نفسه بعالم ما وراء الطبيعة ويتصور أنه محاط بأرواح يُمكن إدراكها، وتقرر مصيره. فهو « يرى نفسه محاطاً بالأرواح تراه من حيث لا يراها وتفعل فيه من حيث لا ينالها، بيدها رزقه وحياته وسعادته وشقاؤه. فكيف يستطيع أن يكون على ثقة من أمره وشغله الشاغل أن يتقرب إليها واجفاً حائراً لا يعرف كيف يرضيها إذ لا يعرف ما يغضبها »[74].

ظاهر إذن مما ساق شميل القول فيه، إن الأديان بتقييدها حرية التفكير، إنما تؤدي بالانسان إلى أن يعيش في عالم لا يمت الى العالم الحقيقي بصلة. ومن نواحي النقد التي يوجهها شميل إلى الأديان، أنها تؤمن بما هو مطلق مجرَّد وتنكر ما هو نسبي عيني. وأسطع مثال على ذلك هو التصوُّر الديني لمقولتي الخير والشر. فالتعاليم الدينية لا تختلف مع معتقدات الفلاسفة فيما يتعلَّق بالحث على عمل الخير واجتناب الشر. غير أنها تختلف معها من ناحية أن « تعاليم الفلاسفة تطلق للعقل حرية الفكر لكي يتصرف بالأشياء بحسب الزمان والمكان، فلا تعلمهم بخير مطلق أو شر مطلق، لأن المصطلح عليه أنه خير أو شر عند قوم ليس كذلك عند قوم آخرين. وبالضد من ذلك، الديانات، فإنها تقيد العقل إذ تعلم بخير مطلق وشر مطلق »[75]. ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن شميل يقدِّر لوثر (1483 ـ 1546 م) تقديراً عالياً انطلاقاً من أن تعاليمه الدينية فسحت المجال أمام العقل ليمارس بعضاً من حريته. فمذهبه إذا ما قورن بالمذاهب المسيحية الأخرى يُعتبر أكثر انفتاحاً وعقلانية « فهذا المذهب أقل تقييداً للعقل من المذاهب الأخرى »[76]. وثورة لوثر الدينية ذات دلالة خاصة في تاريخ الشعوب الأوروبية

وبصائرها. «وعندي أنه لولا الثورة الدينية التي اثارها مذهب لوثر لا يعلم إلى أية دركة كان الانسان قد انحط في أوروبا»[٧٧]. والحق، أن شميل اعتبر ثورة لوثر الدينية ذات دلالة خاصة بالنسبة للثورة الفرنسية العظمى أيضاً.

فالفضل في اندلاعها يعود، في نهاية التحليل، إلى لوثر. فقد مهدت ثورته الطريق إلى انفجارها، وذلك بتحرير العقل الفرنسي لكي يتمكن من إحداث التغييرات الجذرية في النظام الاقطاعي. «ولو بحثنا عن أسباب الثورة الفرنساوية التي دفعت العالم في ميدان التقدم أجيالاً، لوجب علينا أن نقول إن ثورة لوثر هي التي مهدت لها السبيل بما نبهت من الخواطر وسهلت للعقل من التفكير والبحث في المبادىء الفلسفية وإجالة النظر في أحوال الكون والتملّص من ربقة التعاليم القديمة»[٧٨]. وأكثر من ذلك، فإن الشعوب التي تعتنق التعاليم التي جاء بها لوثر لا بد أن تحقّق تقدماً ملحوظاً. وأكبر دليل على ذلك هو أمة الانجليز. فقد اندفعت بفضل اعتناقها مذهب لوثر «متقدمة من بين أمم أوروبا حتى بلغت مبلغاً جعلها في مقدمة العالم ولا تزال فيه حتى اليوم...»[٧٩]. يتبين مما تقدم أن شميل أعجب بلوثر أيّما إعجاب. ولا شك في أن لمثل هذا الإعجاب ما يبرره. فالاصلاح الذي قام به لوثر لعب دوراً كبيراً في التاريخ. غير أن ما ينبغي إثارته في هذا المجال هو أن شميل لم ير إلاّ الوجه الايجابي من لوثر. ولكي تكتمل الصورة كان لا بد أن يقيِّم لوثر من كل الوجوه، وذلك لأنه وقف ضد المحافظة الكاثوليكية والثورية الشعبية في نفس الوقت. والجدير بالذكر أن الاصلاح اللوثري كان في مراحله الأولى جزءاً لا يتجزأ من الحركة المعادية للاقطاعية. غير أنه هادن فيما بعد واكتسب طابعاً معتدلاً أدّى إلى التقارب مع الكاثوليك والرجعية الاقطاعية. وأيّا كان الأمر، فإن لوثر أدّى دوراً ملحوظاً في تحرير الوعي الديني لدى الناس. ومواقفه التي اتخذها من الكنيسة الكاثوليكية تشهد على الدور التحريري الذي لعبه. ولعل شميل قصد التركيز على هذا الدور ليبيِّن لنا الأثر الذي تتركه حرية التفكير في سلوك الناس.

الاسلام والنبي العربي (ص):

مما يستوقف نظر الباحث ان د. شميل اتخذ من القرآن الكريم موقفاً ايجابياً جداً. فقد نظر إليه بعين الاحترام والتقدير الكبيرين. وإذا كان وجّه انتقادات لاذعة وشن حملات شعواء ضد رجال الأديان، فإنه قد قدّر تقديراً عالياً الكتب الدينية والأنبياء والرسالات التي جاءوا من أجل تبليغها. ويكفي للتدليل على ذلك أن نبين موقفه من الاسلام. فقد أطرى عليه مديحاً كبيراً يستحق أن نتوقف عنده. فالاسلام دين يحض على الخير وينهي عن الشر. كما أنه دين سلام لا عدوان. ولا يمكن، بناءً على ذلك، أن يحمل كتاب الاسلام مسؤولية الفظائع التي ارتكبتها السلطة الحاكمة بإسم الاسلام في الدولة العثمانية. «الاسلام دين اجتماعي ينهى عن كل شر، لا يقاتل إلاّ الذين يقاتلونه، ولا يعتدي على الانسان ويأمر بالذود عن المستأمنين الآمنين في ظله، وحاشا أن تأمر بغير ذلك شريعة القرآن. فالقرآن بريءٌ من الفظائع التي ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين في مملكة بني عثمان»[٨٠].

ومن الثابت أيضاً أن الاسلام دين يقف إلى جانب الفقراء فيعمل على تحسين أوضاعهم عن طريق اشراكهم في ثروة الأغنياء. فهو، «يجعل الفقير شريك الغني في ماله إذ يفرض عليه نصيباً منه»[81]. وأكثر من ذلك فالاسلام يحوي حكماً رائعة وآداب عالية، الأمر الذي يجعله في مبدئه الاجتماعي مطابقاً، «لمرامي أعظم الفلاسفة المصلحين الاجتماعيين اليوم»[82]. هذا فضلاً عن أن الاسلام يوسع المجال «للعمل».فهو «دين المحسوس» ومبدأه الاجتماعي يكمن في إصلاح الانسان في دنياه. والجدير بالذكر أن الاسلام يدعو إلى ذلك كله بطريقة سلمية «فالقرآن يقول لا إكراه في الدين»[83]. زدْ على ذلك أن شريعة النبي محمد عبارة عن «نظام اجتماعي عملي مادي قانوني حقيقي». إنها «الشريعة الوحيدة الاجتماعية العملية المستوفاة، وذلك لأنها ترمي إلى «أغراض دنيوية حقيقية، بمعنى أنها لم تقتصر على الأصول الكلية الشائعة بين جميع الشرائع، بل اهتمت اهتماماً خاصاً بالأحكام الجزئية فوضعت أحكام المعاملات حتى فروض العبادات أيضاً. وهي من هذه الجهة شريعة عملية مادية حتى أن الجنة نفسها لم تخرج فيها عن هذا الحكم من أشجار واثمار وأنهار إلى آخر ما هنالك»[84]. والأمر الذي يلفت النظر هو أن شميل أعتبر تأثير الثقافة اليونانية في أحوال المسلمين وطريقة تفكيرهم سلبياً. فقد أدى دخول علوم اليونان الفلسفية ومباحثها المجردة إلى الميل نحو العلوم الكلامية، بحيث أطلقوها على الدين ووضعوا الفقه الأكبر فكثرت البدع بينهم، «فانصرفوا بذلك عن غاية الدين العملية المادية إلى المرامي المجردة والمنازع النظرية، علوم الجدل الأدبية المقامة عليها حتى إلى ما لا علاقة له بالدين مطلقاً»[85].

مما سبق، يتضح أن شميل لم يحسن تقدير التأثير الفلسفي الأغريقي الذي كان خاضعاً لما كان يجري من تفاعلات وصراعات داخل الحياة العربية، الإسلامية من جميع نواحيها الإجتماعية ـ السياسية والفلسفية والدينية. وليس من شك أن تأثر الفكر العربي بالثقافة الأغريقية كان عاملاً على جانب كبير من الأهمية في إحداث تغير نوعي فيه. والجدير بالذكر أن عِلْمَيْ الفقه والكلام لم يكونا بعيدين عن الواقع العربي ـ الاسلامي. فقد تجلت فيها المعارك النظرية والايديولوجية التي كانت تدور بين الفقهاء وعلماء الكلام وتعكس المشكلات الجديدة الحلول المختلفة لها. ومن الأكيد الثابت أن البحث في هذه المسائل اتخذ في بعض الأحايين طابعاً تجريدياً وجرى بطريقة عقلية تأملية. غير أن كل ذلك لم يستطع أن يخفي أن الإسلام تأثر بالثقافات الأجنبية على وجه العموم واليونانية على وجه الخصوص فأبدع وأغنى التراث الانساني. ويلزمنا أن نعترف أن الحضارة البشرية مدينة للاسلام. فقد أحيا العلم ونشره وعمل على تطويره. ومن المؤكد، أن إحدى مآثر الإسلام تكمن في حفظ التراث الأغريقي ودفعه دفعة قوية إلى الأمام. ولا حاجة للقول، إن عدداً من العلماء والمستشرقين البارزين أعترف بهذا الدور. وأخص بالذكر سارطون وجون برنال. يقول شميل «وهل ينكر التمدن فضل دين القرآن عليه يوم كانت الشعوب المعوَّل عليها في ذلك العهد منغمسه في الترف لاهيةً به عن العلم، فكان الاسلام محيي رفاته وناشر لوائه وحافظ كنوزه، ولولاه لربما كان قد قضي على علوم اليونان وآدابهم وفلسفتهم...»[86]. ومن الحق أن نقول، علاوة على ما تقدم، ان الانحطاط الذي أصاب الشعوب التي إعتنقت الاسلام لا علاقة له بالدين.

فهو ليس نتيجة لإيمان هذه الشعوب به. والواقع، أن مسؤولية التخلف ينبغي أن تُلقى على عاتق الزعماء من رجال الدين والحكم. والذي لا شك فيه أن القرآن ليس عقبة في طريق التقدم إذا ما أرادت الشعوب الإسلامية أن تبلغ ما وصلت اليه الشعوب المتطورة. « فالمنصف لا يسعه أن يلقي على القرآن تبعة تقهقر الأمم الاسلامية بل على الرؤساء من رجال الدين والحكام. فإذا أرادت الأمم الاسلامية أن تجاري الأمم المتمدنة في ارتقائها، فالقرآن لا يحول دونها... »[87].

ومصداقاً لرأي شميل يقول جورجي زيدان « إن مظاهر المسلمين هي التي تحتمل النقد، وهي التي يحسن أن يوآخذوا بجرائرها. أمّا القرآن نفسه فليس فيه ما يؤخذ عليه ولا يوجد بين آياته تناقض حقيقي »[88]. وجدير بالذكر في معرض الكلام على القرآن، أن شميل تصدّى **للورد كرومر** الذي تناول في كتاب لهُ علاقة الأديان بالعمران. فمن المعلوم أن كرومر تعرض لجوهر الدين عند حديثه عن المصريين والأمم الاسلامية الأخرى، مؤكداً أن القرآن هو العقبة الكؤود في سبيل ارتقائها والمسؤول عن تقهقرها. كما قال، إن شريعة القرآن لا توافق العمران في كل عصر وإن وافقته في بعض العصور. وينبغي الإشارة إلى أن رد شميل على ما قاله كرومر هو ردّ الباحث الذي تبيَّن الحق من الباطل. فقد دافع عن القرآن وهاجم رجال الدين الذين حملهم مسؤولية التقهقر. ومن المؤكد أن كرومر « اندفع كثيراً فلم ينظر إلى دين القرآن إلاَّ من خلال أولئك الذين وقفوا دونه ووقفوا به حيث أرادوا »[89]. فالدين يمكن ألاَّ يعترض السبيل أمام العمران، كما أن العمران يمكن أن يتقدم باطراد شريطة أن يسترشد زعماء الدين بالدين نفسه ويعملوا بموجبه، ويحسنوا الاعتماد على العقل في تطبيق الأحكام الفرعية على نحو يتفق مع تقدم المجتمع، ويأخذوا بعين الحسبان الظروف الاجتماعية المتغيرة مع مرور الزمن، « فإذا عملو بموجب الدين وحكّموا العقل في تطبيق هذه الأحكام على مصلحة العمران بحسب روح كل زمان، لم يصده ذلك عن الارتقاء »[90]. ويؤكد شميل رأيه في موضع آخر قائلاً: « وما قلت قولي هذا إلاَّ لاعتقادي بأنه ما من دين يجوز أن يقف حائلاً في سبيل الإرتقاء إذا حكّموا العقل في أحكامه المتعلقة بالمعاملات »[91].

مما تقدم، يتبين لنا أن شميل يولي العقل أهمية ملحوظة في تطوير الدين على نحو يتفق مع روح كل عصر وهنا، نلحظ أن شميل ينحي باللائمة على رجال الدين الذين لم يعملوا على تفاعل الدين مع الواقع المتغيِّر، الأمر الذي ترتب عليه أن ينظر البعض إلى الدين على أنه عقبة في سبيل التقدم. ومن الحق أن نقول إن شميل يثير الاجتهاد الذي اعتبره ركناً من أركان الدين. ومن المعلوم أن باب الاجتهاد قد أقدم على اغلاقه « علماء » عصر الانحطاط انطلاقاً من مقوله: « ما ترك الأولون للآخرين شيئاً؟ ». وقد ظل باب الاجتهاد مفتوحاً منذ عصر النبي وحتى تبلور المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي. والجدير بالذكر أن شميل أشاد كثيراً بأهمية الاجتهاد على اعتبار أنه أداة لتفاعل الشريعة مع الواقع المتغيّر لأن الضرورات تلح على استمرار هذا الركن من أركان الدين. إن « باب الاجتهاد لا يجوز أن يقفل مهما قال المتقولون من أنصار التقهقر »[92]. وبالإجمال يمكن القول: إن

شميل أُعجب بالقرآن ايما اعجاب، واعتقد اعتقاداً جازماً أنه لا يقف في طريق التقدم. وإن الاجتهاد كفيل بأن يطوِّر الدين بما يتفق مع روح كل عصر. والأمر الذي يلفت النظر هو أن تقدير د. شميل للقرآن قد استرعى انتباه الشيخ مصطفى الغلاييني إذ أورد الاقتباس الآتي الذي يلخص موقف شميل من القرآن تلخيصاً يمثل زبدة الكلام. يقول الغلاييني: قال الدكتور شبلي شميل الكاتب المسيحي العلمي الاجتماعي: إن في القرآن أصولاً إجتماعية عامة، وفيها من المرونة ما يجعلها صالحة للأخذ بها في كل زمان ومكان، حتى في أمر النساء، فإنه كلفهن بأن يكن محجوبات عن الريب والفواحش. وأوجب على الرجل أن يتزوج واحدة عند عدم إمكان العدل. وإن القرآن فتح أمام البشر أبواب العمل للدنيا والآخرة لترقية الروح والجسد، بعد أن أوصد غيره من الأديان تلك الأبواب، فقصر وظيفة البشرية على الزهد والتخلّي عن هذا العالم الفاني »[93].

وما يقال عن موقف شميل الايجابي من القرآن، يمكن أن يقال عن موقفه من النبي محمد (ص). فلقد كان شديد الإعجاب به على نحوٍ لا يقل عن إعجابه بالمسيح. يقول د. شميل: « وإعجابي بصاحب الشريعة المحمدية لا يقل عن إعجابي بصاحب الانجيل »[94]. ويبرِّر إعجابه بهما قائلاً: « كيف لا، وقد قال كلاهما أنهما أتيا لا لينقضا الناموس بل لإكمال أعمال النبيين قبلهما. ولقد عرف الناس لهما هذا الفضل من الوجهة الدينية، فأقاموا لهما المعابد من مساجد وكنائس آثاراً ناطقة بمجدهما ولو أنصفهما العمرانيون لأقاموا لهما آثاراً مدنية (عفواً سادتي لا تكفروني لكم دينكم ولي دين) تنطق بمآثرها الاجتماعية »[95].

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الذي أثار حفيظة شميل في ذاك الزمان هو أن الناس أعجبوا بنابيلون إعجاباً شديداً بحيث اعتبروه إحدى المعجزات مع أن الفارق بين النبي محمد ونابيلون اجتماعياً « كالفرق بين الثريا والثرى. وهل يقاس بالمصلح الحقيقي رجل سفاح كنابيلون »[96]. ويردف قائلاً: « وكيف لا يحق لي الاعجاب بصاحب هذا الكتاب والناس قد بلغ إعجابهم برجل مثل نابيلون إلى أن عدُّوه من خوارق الطبيعة »[97].

والخلاصة، أن شميل قدَّر أكبر تقدير القرآن الكريم والنبي محمد بالرغم من أنه ينتمي إلى عائلة مسيحية. ولست في حاجة إلى القول إن شميل نظر إلى الاسلام وكتابه وروسوله بمنظار الباحث الموضوعي المنصف. فقد وضع النقاط فوق الحروف فبيَّن أن رجال الدين والحكام هم العقبة في سبيل الارتقاء لا الدين وكتابه.

المسيحية والمسيح:

ما يستحق إشارة خاصة، بادىء ذي بدء، أن شميل بالرغم من انتمائه إلى أسرة مسيحية المعتقدات، لم يتحيَّز للمسيحية، بل حاول أن يكون موضوعي النظر، حيادي التحليل. وبمقدور القارىء أن يتحقَّق من هذا الكلام باطلاعه على ما كتبه عن الاسلام والنبي محمد ومقارنته مع ما كتبه عن المسيحية والمسيح.

كان شميل معجباً بالمسيح كإعجابه بالنبي محمد. ومن الثابت أن إعجابه بالمسيح مردُّه إلى اعجابه الشديد بما يحويه الانجيل. فهو يضم حكماً رائعة وآداباً عالية، بحيث يمكن اعتباره مطابقاً « لمرامي أعظم الفلاسفة المصلحين

الاجتماعيين اليوم »[98]. ولا يفوتنا في هذا المقام من الكلام أن نشير إلى أن هذا الحكم لا يختلف عن الحكم الذي أصدره على القرآن. إن تساوي الحكمين يرجع إلى أن شميل لم ير فرقاً بين القرآن والانجيل « في جوهرهما اجتماعياً حتى ولا دينياً »[99]. والواقع أن إعجابه بالانجيل يرتبط أوثق الارتباط بدعوة الانجيل إلى محبة الإنسان لأخيه الإنسان. فالانجيل يحض على « حب الانسان بعضه لبعض مما لا يمكن أن يصح بدونه عمران؟[100]. كما يتصل إعجابه بأن دين الانجيل « يعلمنا التساهل إلى حد أن ينسى الإنسان نفسه في مصلحة قريبه أيّ أخيه »[101].

ومن الجدير بالذكر أن مبدأي حب الإنسان لأخيه وتساهل الإنسان أمام أخيه مرتبطان، في نهاية التحليل، ببعضهما البعض أوثق الإرتباط.

ومن الطريف الإشارة إلى أن شميل، عند تحليله للمسيحية، ميّز بينها وبين الإسلام. فقد اعتبر المسيحية دين نظر لا دين عمل، إنطلاقاً من أنها توسع المجال للنظر. كما اعتبرها دين تجريد لا دين محسوس. ومن المحتمل أن مثل هذا الحكم نابع من أن شميل اعتقد أن المسيحية لا تولي الشؤون الدنيوية اهتمامها بما هو روحاني. فالمسيحية بعيدة عن أن تمثل نظاماً متكاملاً للحياة مثل الاسلام. ويعترف شميل قائلاً: « وشريعة عيسى، وإن كانت حكماً ومواعظ تعتبر أصولاً كلية إلاّ أنها في جملتها نظرت إلى العالم الروحاني أكثر من الحياة الدنيا »[102].

واتصالاً بما تقدم، فإن المسيحية تدعو إلى كل ذلك بطريقة سلمية مثل المحمدية « فالانجيل يقول علّموهم وبشروهم ». وإذا طرأ على المسيحية في بعض العصور ما تناقض مع ذلك فلدواعٍ اجتماعية « ليست من جوهر الدين ». ويورد شميل مثالاً على هذا التناقض هو سلوك المسيحية في القرون الوسطى وغيرها. إنه سلوك مجرد من الانسانية ويمثل عاراً كبيراً في تاريخها. يقول شميل: « والنصرانية التي تفتخر بتعاليمها الأدبية لا تقدر إلاّ أن تحمرّ خجلاً مما أثارته من الفتن في القرون الوسطى وفي غيرها، وارتكبته من القتل اعتداءً وظلماً، وجنته من التعذيب والحريق بالنار قصاصاً لأناس أبرياء لا ذنب لهم إلا أنهم جاءوا قبل وقتهم أو بهم مرض. وها هي جان دارك واقفة في عرصات باريس شاهدة على شناعة تلك العصور البربرية وقساوة تلك القلوب الوحشية »[103].

يظهر لنا من كل ما تقدم أن شميل أعجب بالمسيحية والمسيح إعجاباً غير ميتافيزيقي كإعجابه بالاسلام والنبي محمد. وانطلاقاً من أن جوهر الدين، أيّاً كان هذا الدين، يكمن في الدعوة إلى ما يحقق سعادة الإنسان، فقد اعتبر سلوك المسيحية في بعض الأوقات منافياً لهذا الجوهر. فشتان بين المسيحية كنظرية، اذا جازت مثل هذه التسمية، والمسيحية كممارسة في القرون الوسطى على سبيل المثال. والخلاصة إن عدم انسجام الدين مع التطبيق هو الذي دفع شميل إلى الدفاع عن الأديان والهجوم على رجال الدين المتعاونين مع الحكام.

يتضح مما سبق أن شميل عالج الدين من زوايا مختلفة. والأهم من ذلك أنه تناول الدين بالعرض والتحليل والتقييم كظاهرة إجتماعية عضوية الأمر الذي أبعده عن العقلية التي كانت سائدة آنذاك. وهنا تكمن ريادته. أضف إلى ذلك أن مثل هذا النظر قد أثار جدلاً كبيراً حوله، كما أنه أثّر تأثيراً معيّناً في عدد من المفكرين

والكتّاب. ومهما اختلفت الآراء في الدور الذي أدّاه، فالذي لا شك فيه حسب وجهة نظري، أنه عالج موضوعاً معالجة اتسمت بالجرأة والموضوعية والعلمية. ولعل أهميته الخاصة تكمن في الحرب الشعواء التي شنها ضد رجال الدين الذين شوّهوا جوهر الدين، وضد الغيبيات. يقول غالي شكري: «تكاد أهمية شبلي شميل تنحصر في محاربة الغيبيات حرباً بلا هوادة...»[104]. وللتدليل على صدق هذا الحكم يكفي ان نستشهد برأي الكاتب المعروف خليل السكاكيني (1878 - 1953 م) فهذا الكاتب يؤكد أنه نشأ في جو خرافي لا يسمع إلاّ الخرافات ولا يلقى إلاّ الخرافيين حتى أطّلع على كتابات شميل التي لعبت دور المحرر لعقليته. يقول السكاكيني: «بينما نحن نعيش على خرافاتنا في دورنا الأول، وفي حيرة في دورنا الثاني، طلعت علينا مجموعة الدكتور «شبلي شميل» الأولى فالثانية، فإذا هناك لأول مرة صراحة بلا لبس ولا غمغمة، وذلك أسلوب لم يألفه الشرق. وما قرأت المجموعتين إلاّ أحسست أني أقابل الحقائق وجهاً لوجه، وأمّا خرافاتي، وما كان أكثرها! فلم يبق لها من أثر فيّ في ذلك الحين»[105].

ومن الثابت أن شميل لم يسهم في تحرير عقلية السكاكيني فحسب، بل وفي تحرير عقول آخرين كذلك والخلاصة أن شميل وقف من المعتقدات المألوفة والأحكام المعتادة والآراء السائدة موقفاً نقدياً، الأمر الذي جعله رائداً لكثير من الأفكار والاتجاهات في الفكر العربي الحديث.

الحواشي

(★) من الملاحظ أن إهتمام الباحثين العرب بموقف شبلي شميل من الدّين يكاد يكون قليلاً، مع أن شبلي أولى الدِّين أهمية خاصة تستحق العرض والتحليل. وللتدليل على قلة الاهتمام بموضوع شبلي والدِّين يكفي أن نشير الى أكثر الكتب إهتماماً بشميل، لنرى أن موقف شميل من الدِّين لم يبحث على النحو الذي يستحقه. فقد أفرد د. رفعت السعيد في كتابه[1] ثلاث صفحات صغيرة لموقف شميل من الدّين. وقد تبين لي أن د. رفعت لم يستطع تحديد المؤثرات في هذا الموقف. فهو يقول إن د. شميل «استمد وقفته من الدّين من أبي العلاء المعري بالتحديد...»[2]. وأعتقد أن الدارس لشميل لا يستطيع أن ينكر تأثير أبي العلاء، غير أن التأثير الأكبر في بلورة موقفه جاء من المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر. يضاف الى ذلك أن الواقع العربي قد أسهم اسهاماً معيناً في صياغة موقفه.

أما الدكتور منير موسى فقد خصص في كتابه[3] بضع صفحات لا تكفي لاعطاء صورة واضحة تمام الوضوح عن موقف شميل من الدين. والقارىء لكتاب[4] د. هشام شرابي يجد أن د. شرابي يطرق موقف شميل من الدين على نحو مقتضب جداً، وفي سياق كلامه على المثقفين المسيحيين وبنيتهم الاجتماعية والفكرية وايديولوجيتهم الاجتماعية.

أما البرت حوراني فقد خصص في كتاب[5] فصلاً عنوانه «طلائع العلمانية»، تناول فيه مواقف شميل وفرح أنطون من الدين. وقد اكتفى الحوراني بحوالي ثلاث صفحات طرق فيها موقف شميل من الدين بصورة عامة جداً.

ولعل أكثر الباحثين اهتماماً بموقف شميل من الدِّين هو د. علي الدين هلال. فقد أفرد في كتابه[6] فصلاً عنوانه «السعي من أجل العلمانية»، تناول فيه مواقف شميل وسلامة موسى ومصطفى المنصوري ونقولا حداد من الدين. ومن الجدير بالذكر أن د. علي الدين يعتبر شبلي شميل «رائداً لعلم الاجتماع الديني في مصر»[7]. وليس من شك أن هذا الحكم صحيح ويستحق الذكر، وذلك لأنه يقال لأول مرة في الدراسات العربية المخصصة لشبلي شميل.

وأخيراً ينبغي القول إن هناك دراسات عديدة لم يتناول أصحابها موقف شميل من الدين إلاّ صورة عرضية لا تستحق الذكر. وأسطع

مثال على ذلك كتاب(8) د. نازك سابا يارد وغيره من الكتب.

إن ما تقدم ذكره يفسر للقارىء اهتمامنا بهذا المفكر على وجه العموم وبموقفه من الدين على وجه الخصوص.

(1) د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، شبلي شميل، فرح انطون، رفيق جبور دار الطليعة، بيروت 1973.

(2) المرجع السابق، (ص 33). ويؤكد نفس الحكم في الملف الخاص لشبلي شميل.. رائد الفكر العلمي في مصر. مجلة الطليعة القاهرية العدد السابع، السنة الخامسة، تموز/يوليو 1969، (ص 137).

(3) منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث دار الحقيقة، بيروت 1973.

(4) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب دار النهار، بيروت 1971.

(5) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار، بيروت 1968.

(6) د. علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1975.

(7) المرجع السابق، (ص 106).

(8) د. نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ـ مؤسسة نوفل، بيروت 1979.

(9) الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل مصر، 1908، (ص 243).

(10) التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث [مرجع سابق]، (ص 105).

(11) مجموعة الدكتور شبلي شميل، الجزء الثاني [مرجع سابق]، (ص 85).

(12) فلسفة النشوء والارتقاء وهو الجزء الأول من مجموعة الدكتور شبلي شميل مصر، 1910، (ص 45).

(13) الرحالون العرب وحضارة الغرب [مرجع سابق]، (ص 294).

(14) الجزء الأول من مجموعة الدكتور شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 45).

(15) المرجع نفسه، (ص 46).

(16) المرجع نفسه، (ص 43).

(17) المرجع نفسه، (ص 48 من الهامش).

(18) المرجع نفسه.

(19) المرجع نفسه.

(20) المرجع نفسه، (ص 268).

(21) المرجع نفسه.

(22) منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث [مصدر سابق]، (ص 83).

(23) الجزء الأول من مجموعة الدكتور شبلي شميل [مصدر سابق]، (269).

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه.

(26) المرجع نفسه، (ص 306).

(27) فلسفة النشوء والارتقاء، وهو الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 48 ـ 49).

(28) المرجع نفسه.

(29) المرجع نفسه.

(30) المرجع نفسه.

(31) المرجع نفسه.

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه.

(34) المرجع نفسه، (ص 50).

(35) المرجع نفسه .
(36) المرجع نفسه.
(37) المرجع نفسه ، (ص 51) .
(28) المرجع نفسه .
(39) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 57) .
(40) المرجع نفسه ، (ص 61) .
(41) المرجع نفسه ، (ص 58) .
(42) المرجع نفسه ، (ص 70) .
(43) الشيخ مصطفى الغلاييني ، الاسلام روح المدنية ، الطبعة الثالثة مطبعة الصباح ، بيروت 1930 ، (ص 63) .
(44) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص [مرجع سابق] ، (ص 58) .
(45) المرجع نفسه .
(46) المرجع نفسه ، (ص 62) .
(47) المرجع نفسه ، (ص 75) .
(48) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 360) .
(49) المرجع نفسه ، (ص 367) .
(50) المرجع نفسه .
(51) المرجع نفسه ، (ص 51) .
(52) المرجع نفسه .
(53) المرجع نفسه ، (ص 51 ـ 52) .
(54) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 61 ـ 62) .
(55) المرجع نفسه ، (ص 61 من « الهامش ») .
(56) الشيخ مصطفى الغلاييني ، الدين والعلم وهل ينافي الدين العلم ؟ الناشر : ـ المكتبة العصرية ، بيروت 1931 ، (ص 8 ـ 9) .
(57) د . أحمد الخشاب ، علم الاجتماع الديني ، الطبعة الثالثة ، القاهرة 1970 ، (ص 14) .
(58) المرجع نفسه ، (ص 389 ـ 390) .
(59) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 220) .
(60) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 53) .
(61) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 63) .
(62) المرجع نفسه ، (ص 319) .
(63) المرجع نفسه ، (ص 320) .
(64) المرجع نفسه ، (ص 221) .
(65) أ .د . سووخوف ، الدين في تاريخ المجتمع دار العلم للنشر ، موسكو 1979 ، (79 (باللغة الروسية) .
(66) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق] ، (ص 355 « الهامش ») .
(67) المرجع نفسه ، (ص 354 « الهامش ») .
(68) المرجع نفسه .
(69) المرجع نفسه .

(70) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 397 ـ 398).
(71) من مذكرات المرحوم الدكتور شبلي شميل مجلة الهلال، ج 2، السنة 33 .أول نوفمبر(تشرين الثاني) سنة 1924 القاهرة،(ص 140).
(73) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية دار النهار للنشر، بيروت 1980، (ص 21).
(73) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 52).
(74) المرجع نفسه.
(75) المرجع نفسه، (ص 53).
(76) المرجع نفسه.
(77) المرجع نفسه.
(78) المرجع نفسه، (ص 53 ـ 54).
(79) المرجع نفسه، (ص 54).
(80) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 221).
(81) المرجع نفسه، (ص 57).
(82) المرجع نفسه، (ص 57 ـ 58).
(83) المرجع نفسه، (ص 58).
(84) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 352).
(85) المرجع نفسه، (ص 353).
(86) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 71 ـ 72).
(87) المرجع نفسه، (ص 63).
(88) الشيخ مصطفى الغلاييني، الاسلام روح المدنية [مرجع سابق]، (ص 36).
(89) الجز الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 60).
(90) المرجع نفسه، (ص 70).
(91) المرجع نفسه.
(92) المرجع نفسه، (ص 71).
(93) الشيخ مصطفى الغلاييني، الاسلام روح المدنية [مرجع سابق]، (ص 27).
(94) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 72).
(95) المرجع نفسه.
(96) المرجع نفسه، (ص 72).
(97) المرجع نفسه.
(98) الجزء الثاني من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 57 ـ 58).
(99) المرجع نفسه، (ص 72).
(100) المرجع نفسه.
(101) المرجع نفسه، (ص 57).
(102) الجزء الأول من مجموعة شبلي شميل [مرجع سابق]، (ص 352).
(103) المرجع نفسه، (ص 53).
(104) غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر دار الطليعة، بيروت 1970، (ص 35).
(105) خليل السكاكيني، المجموعة الكاملة لمؤلفات السكاكيني المطبعة العصرية، القدس 1962، (ص 52 ـ 53). أنظر كذلك مجلة الهلال القاهرية، عدد حزيران يونيو، 1927.